

皇學館大学研究開発推進センター紀要 第二号
平成二十八年三月一日発行（抜刷）

論文

「新道教」再考 — 全真教研究の枠組みについての再検討 —

松下道信

「新道教」再考 ― 全真教研究の枠組みについての再検討 ―

松 下 道 信

□ 要 旨

本論考は、全真教を「新道教」とするこれまでの研究史の枠組みを再検討したものである。

全真教は従来、同時期に勃興した太一教・真大道教と並び、「新道教」とされてきた。この「新道教」という用語は、日本人研究者の常盤大定に始まる。常盤は全真教が仏教の影響を受け、従来の迷信から離脱したとして評価した。だが常盤自身、僧籍を持つ仏教研究者であり、ここには仏教中心の視点がある。一方、中国でも陳垣が全真教と太一教・真大道教を「新道教」と呼び、北宋の遺民として金に抵抗したとして評価した。そこには抵抗史観がその背後に存在している。

戦後、窪徳忠は両説を受け、M・ウェーバーの宗教社会学理論を念頭に、全真教・太一教・真大道教を「新道教」と位置づけた。ここには両説を総合したことによる矛盾が見られるものの、全真教を「新道教」とする位置づけはここに完成したといえよう。

新中国が誕生すると、中国では全真教はマルクス主義による歴史観の下、階級闘争の先鋭化を妨げたとして否定的な評価が下された。ただし改革開放以降、全真教などを「新道教」と見る陳垣の主張が復活してきている。他方、

日本では宮川尚志が「旧道教」とされた林靈素や張伯端以下の内丹道の点検を行い、また秋月観暎は浄明道を「新道教」に位置づけようとした。なお欧米では「新儒教」という用語に関する議論は見られるが、現在のところ「新道教」という用語は定着していない。

全真教を「新道教」ととらえる日中の研究史の背景には、近代史の影響が色濃く投影されている。しかしこれは「新道教」や「旧道教」とされる諸派に対して先天的な評価を下したり、必要以上の両者の断絶を強調したりすることにつながる危険性がある。今後、全真教研究を進めるにあたってはそれぞれの持つ時代意識に注意しつつ、実証主義的な研究を進めていくことが必要であろう。

□ キーワード

全真教 新道教 常盤大定 陳垣 窪徳忠

はじめに

全真教は、金の王重陽（一一一三―一一七〇）により開かれた。彼の下には七真と呼ばれる、馬丹陽（一二三三―一二八三）・譚処端（一二三三―一二八五）・劉処玄（一二四七―一二〇三）・丘処機（一二四八―一二二七）・王処一（一二四二―一二二七）・郝大通（一二四〇―一二二二）・孫不二（一二一九―一二八二）の七人の高弟が集う。中でも丘処機は元の太祖チンギス・カンの信任を得たことから、全真教は教勢を大いに伸ばすことになった。

やがて南宋が滅ぶと、王重陽に先行する北宋・張伯端（九八七―一〇八二）に始まる内丹道一派が全真教に融合していく。⁽¹⁾これは北宋から南宋にかけて展開し、張伯端の下からは石泰（一〇三二―一一五八）・薛道光（一〇七八―一一九二）・陳楠（一一七一―一二二三）・白玉蟾（一一九四―一二二九）・彭耜（一一八四―一二五一以降に没）、また劉永年・翁葆光・若一子・龍眉子といった系譜が現れる。後世、王重陽以下の全真教は北宗、張伯端以下の一派は南宗という名称で呼ばれた。全真教はその後さまざまな流派を生み出しつつ展開し、現在、全真教は、張道陵の天師道に始まる正一道とともに道教を大きく二分する勢力を持つ。

ところで全真教は、ほぼ同時期に河北で誕生した劉德仁（一二二二―一二八〇）の真大道教および蕭抱珍（?―一一六六）の太一道を合わせ、「新道教」と呼ばれる。だがこの「新道教」という概念は自明なものであるか。実はこの「新道教」という概念は全真教研究をはじめ、関係する時代の道教研究を大きく規定しているように思われる。

例えば後世、全真教で重視される性命双修という概念を提唱したのは、一般に先行する北宋の張伯端であるとされる。一方でこの張伯端以下の内丹道と、王重陽以下の全真教は基本的に互いに独立して成立したと考えられている。ならば張

伯端以下の内丹道に見える性命説と、王重陽以下の全真教における性命説はどのような関係にあるのか。この一例をとってみても、全真教を「新道教」とするこれまでの全真教研究の枠組みが問題となってくる。「新道教」としての全真教は、それまでの道教諸派、つまり「旧道教」との断絶が強調され、その中には張伯端以下の内丹道も含まれるからである。そこで本論考では全真教研究の枠組み、すなわち全真教を論じる際に問題となる「新道教」の再検討を行いたい。

この「新道教」という概念を点検するにあたっては、主要な論著を取り上げ、大まかな流れを略述することでその問題点を指摘することにした。具体的には、日中戦争前後、日本人研究者の常盤大定、中国の陳垣、そして戦後、また日本の窪徳忠へという流れの中で日中双方の道教研究において全真教が「新道教」としてどのように位置づけられていくのか、その問題点を含めて点検する。また日本と中国双方において、その後この「新道教」が現在までどのように受け継がれてきたかを簡略ながら追跡・補足し、欧米での状況もふまえ、最終的に全真教研究の枠組みについて再検討することにした。

一、全真教研究の枠組みの確立

一、一 常盤大定『支那における仏教と儒教道教』

まず日本の道教研究から点検することにした。

日本と中国の国交が回復した一九七二年、酒井忠夫は、日本における明治以降の道教研究を次の三つの時期に整理した。⁽²⁾明治初年（一八六八）から一九三〇年までの黎明期、満州事変の勃発した一九三一年から終戦までの第二期、一九四五年から一九七二年までの第三期である。

酒井によると、黎明期の道教研究は、日本人にとってなじみの薄い道教に対し、

儒仏二教との関係を思想史の立場から考究することから始まった。それは儒仏二教に対して、道教を一種異端的なもの、好奇の対象として取り扱うという側面をも合わせ持つものであった。ところが一九三二年の満州事変後、日本が中国に戦争につきすんでいく中で、政治的・軍事的な観点から中国や中国人に対してより深い理解が要請されるようになる。こうしてこれまで思想的な研究が中心であった道教研究は、満鉄調査部や東亜研究所を中心とした現地調査などに代表される研究が大きな幅を占めるようになる。一九四五年の終戦以降の第三期は、道教経典の文献的研究を始めとする歴史的研究が強化され、道教研究はさらに促進されることとなったという。なお、これをふまえて砂山稔は、日中の国交が正常化した一九七二年以降を第四期と位置づけている。³⁾

「新道教」という概念を点検するにあたって、まず取り上げるのは日本の道教研究の黎明期から第二期にかけてである。

明治以降の日本では、小柳司気太『道教概論』（世界文庫刊行会、一九二三）で若干、全真教が触れられているのを除けば、⁴⁾ はじめてまとまって全真教を取り上げたのは幸田露伴（一八六七―一九四七）が最も早い。明治から大正・昭和にかけて活躍した作家・学者である露伴には、全真教に関する「活死人王害風」⁵⁾（大正十五年四月、一九二五）という一文が存在する。これは金元代に全真教・真大道教・太一教の三教が興ったことを記した後、全真教創教について王重陽から七真までを紹介したものである。自身も冒頭で記す通り、呂洞賓や王重陽についてほとんど取り上げられることがなかった当時の日本の状況を考えれば、まさに先駆的な役目を果たしたといえるだろう。

幸田露伴について本格的に全真教を取り上げたのは、常盤大定『支那における仏教と儒教道教』（東洋文庫、一九三〇）である。常盤大定（一八七〇―一九四五）は、宮城県の真宗大谷派の順忍寺に生まれる。⁶⁾ 東京帝国大学で教鞭を執り、中国大陸の仏教史蹟を精力的に踏破し、中国仏教に関する研究書を多く著した。

『支那における仏教と儒教道教』の問題関心は仏教研究にあり、その一分野として仏教が儒教や道教とどう関わるかという三教交渉史を取り扱ったものである。本書は前編が「儒仏二教交渉史」、後編が「道仏二教交渉史」に分かれ、後編の「道教史大観」第四章「教権確立時代（宋元明前半）」で全真教が大きく取り上げられている。本書は最終的には仏教に関心があるものの、三教交渉論の立場から論述されているため、儒道仏三教が相対的にとらえられている。特に宋代の禪宗の隆盛に対して、儒教では朱子学が、道教では全真教が、また仏教内部でも禪宗に対して白雲菜などの諸派が台頭したという非常に明快な見取り図を打ち出している。しばらく常盤の議論を見てみることにしよう。

禪家の斯くの如き離教背本が、その窮極に達せる結果として、こゝに反動起れり。反動に、内外の二面あり。内の反動とは、禪家中に起れるものにして、白雲菜・白蓮菜の如き運動、これなり。外の反動とは、禪を引入せる新道教の勃興、及び禪を通して佛教と接觸せるが爲に大に教理的に發展せる新儒教の建設、これなり。（六六八頁）

またいう。

道教は、周濂溪に後る、事百年の王重陽に至つて、また佛教によつてあたらしくせられたるなり。同時の朱子は、新組織によつて、佛教に對抗し、佛教をして遜色あらしむる程の旗幟をか、げしが、道教は僅に融合調和によつて、新道教を成立せしめたるのみ。……二三代に亘つて之を繼紹すべき學者なかりしが爲に、遠からずしてまた迷信に後がへりせり。遠からずして後がへりせる所より見るも、不死昇仙の迷信が、如何に強き力を有するかを知り得べし。従つて長年月ならざりしにせよ、この迷信より離脱せる王重陽の全真教に、道教歴史中、先づ指を屈すべき価値を認めざるべからず。（七三四頁）

若干補足しつつ整理しておこう。常盤は禪宗に対する反応として仏教内部では白雲菜・白蓮菜といった運動が起こり、また外部では朱子学と全真教が誕生したと

いう。ただし朱子学の始まりを周敦頤(号濂溪、一〇一七―一〇七三)ら北宋五子に求めるのに対し、道教側はそれに後れること百年、全真教が始まるという。これを常盤はそれぞれ「新儒教」・「新道教」と呼ぶ。全真教に対して「新道教」という呼称が登場するのは、管見の及ぶ限り、これが最初であろう。少なくとも近代の全真教研究における「新道教」という概念の始まりの一つはここに求めていると思われる。

では全真教が「新道教」たる所以は何か。常盤は『重陽立教十五論』(道藏第九八九冊)を取り上げ、王重陽の教説が従来の「不死昇仙」という「迷信より離脱」した点にあるとする。つまり王重陽は旧来の金丹術の術語を使いながらも、金丹を仏教の法身と見なすなど、仏教哲理に沿って解釈した点を評価しているのである。だが元朝期、陳致虚(一二九〇―?)は、王重陽から始まる全真教の系譜を張伯端以下の内丹道の系譜と統合した。こうして陳致虚および彼の師である趙友欽の段階で、全真教はふたたび「不死昇仙」の「迷信に後がへり」した「金丹宗」、すなわち張伯端以下の内丹道の伝統へと復帰したという。常盤は別の箇所ですれを「全真教の墮落」(七〇〇頁)とも表現している。なお陳致虚以降の全真教について触れられていないのは、その「不死昇仙」の「迷信に後がへり」した状態が今に続くと考えられているためであろう。

なお常盤大定は、北宋に活動した、いわゆる南宗初祖の張伯端については「仙佛一源の旨を説く」というのみで、その取り扱いは大きくない。張伯端は、王重陽に先立つこと百年、系統についてもまた異にするため、「之を全真教に属せしむるに當たり、いづこに其位置を定むべきかにつきて、異説あり」(六九二頁)といい、その位置づけは今一つはつきりしない。

この全真教の勃興について、常盤大定は、当時の不安な社会情勢が重要な原因ではあるとしながらも、これとは別個に宗教上、内外の二つの要因があったという(七二六頁)。すなわち道教の腐敗という内因、そして仏教の形式化という外

因である。内因については北宋、徽宗期の徐知常・林靈素(？―一二一九)らによる道教の隆盛とその弊害にあるとし、「教義によらず、道徳によらず、全く儀禮と迷信とに基礎を置けるもの」(七二六頁)と評している。外因とは、白雲菜等を生み出すまでに到った、教法から離反した禪宗の蔓延である。

まとめれば、常盤は儒道仏三教の力動を押さえつつ、思想的な方面から、全真教をその立教からふたたび金丹宗への「墮落」まで描いているといえよう。ここでは仏教を価値判断の基準としている点、またそれに基いて金丹宗を「迷信」と位置づけている点について注意しておきたい。またこの背景にはキリスト教を基準として、仏教をはじめとする日本の「宗教」が自らを改革し、それに合わないものを「迷信」として排除した、いわば近代化の過程があり、さらにそれが海外の道教に向けられているという屈折が見られることも注意される⁽⁸⁾。

なお一言補足しておく、常盤大定はけっして思想的な方面からしか全真教に接していたわけではない。上で酒井忠夫は日本の道教研究の黎明期を一九三〇年までとし、思想研究が中心だとしていた。だが、黎明期最後の年に当たる一九三〇年に出版された本書には、宋徳方により開かれた、山西省太原の龍山にある全真教石窟が取り上げられている(後編第四章九)。これは関野貞とともに中国各地の仏教史蹟を踏破した経験をふまえたもので、道教美術研究の観点からも注意されるべきものである⁽⁹⁾。また、後編第四章十に収める「全真教と道院」は、当時の全真教のあり方の一事例として山東省済南の道院と紅巾字会等との関係を取り上げ、もと大正十四年(一九二五)一月、『宗教研究』(二巻一号)に掲載された。上記の酒井忠夫の分類でいえば、これらはいわゆる第二期の現地調査研究への移行を窺わせるものである。

以上で常盤大定の検討は終るが、ここで少し終戦までの日本の全真教研究について補足しておく。この時期の全真教研究としては、久保田量遠『支那儒道仏交渉史』(大東出版社、一九四三)と、吉岡義豊「初期の全真教」が注意される。な

お久保田量遠および吉岡義豊とともに僧籍を持つ。幸田露伴を除き、日本の初期の主要な道教研究が仏教徒、仏教研究者によりなされているということはやはり指摘しておかねばならないだろう。

久保田量遠『支那儒道仏交渉史』（大東出版社、一九四三）は、基本的に常盤大定の説を襲い、禪の隆盛に対する儒道の反応として朱子学および全真教が登場してきたという。ただし、全真教の成立を仏教の影響であるとするなどかなり単純化している。

一方、吉岡義豊（一九一六―七九）は、外務省留学生・真言宗在外研究生として昭和十四年から七年間にわたり中国に留学した。その間、中国河北各地の民俗調査に従事し、『道教小志』（多田部隊本部、一九四〇）・『道教の実態』（興亜宗教教会、一九四二）・『白雲觀の道教』（東方民俗叢書第二冊、新民印書館、一九四五）を著している。ただし実際には前記二書には吉岡義豊の自署はなく、調査報告の形をとる。吉岡義豊の名前で公開された『白雲觀の道教』は、昭和二十七年（一九五二）に『道教の研究』として法蔵館から再版された。吉岡自身も真言宗の僧籍を持ち、また留学中には常盤大定に指導を受けているものの、常盤・久保田の仏教を中心とする交渉史から離れ、ここでは道教が単独で扱われている。なお上述したとおり、日本の道教研究は第二期、現地調査に傾く特徴を持つが、本書もやはりその傾向を共有している。

『道教の実態』の「歴史編」でも全真教について触れられているが、ここでは『白雲觀の道教』所収の「初期の全真教」を取り上げよう。なお『白雲觀の道教』は、0.序説（道教の理解）・1.「白雲觀の概観」・2.「白雲觀の起源」・3.「初期の全真教」・4.「白雲觀経会と祭神調査記」・5.「あとがき」という構成になっている（章番号は筆者による）。

3.「初期の全真教」では、（1）「新宗教成立の要因」として、全真教を中心にその誕生の原因を次の三点にまとめている。まず根本的な理由として、漢族に

よる金への反抗を挙げ（一五三頁なお以下のページ数は一九四五年初版による）、その上で北宋の過度な崇道政策による林靈素らの「官僚道教」は結局のところ、帝室と運命をともにするものであったが、民衆の欲するものは「生活に即した信仰」であったとする。そして、乱世の中で疲弊と不安が高まる中で、「官僚道士」と異なり、民衆の側に立つて活躍したのが全真道士だったという（二五五頁）。また会昌の廃仏後、あらたに中国の仏教として禪が登場した。それは中国に根ざしているが故に儒道二教に対しても親和的であり、三教調和の方向が開かれ、宋儒の排仏や至元年間の仏道論争などもあるとはいえ、この新思潮の下に宋儒の性理論が登場し、また全真教・真大道教・太一教という「新宗教」が登場したとしている。⁽¹⁰⁾なお、昭和二十七年（一九五二）に出版された『道教の研究』では、吉岡は「民衆道教」から「出道道教」へという二層構造を考え、「民衆道教から出道道教への一径路」として全真教を取り扱う。⁽¹¹⁾

また常盤大定と同じく、張伯端の内丹道との融合以降、その教説が変化しているとして、両者が融合する以前を「初期の全真教」と呼び、王重陽の創教から馬丹陽の教化まで、その事跡を丹念に追いかけて、教説を分析している。その他、齋醮については、黄籙斎をたびたびとりおこなったことは当時の戦乱により混乱した北中国において民衆にとって精神的慰安を与え、民衆の心をつかむことに最大の効用を発揮したであろうとして特筆し、全真教により頻繁に行われた齋醮を表にまとめている。吉岡義豊はその社会的な機能に焦点を当てているのだが、これは窪徳忠において「新道教」の呪術宗教的色彩の払拭の問題となつて再び登場してくることになる。なおここでは「初期の全真教」という章題から見て取れるように、太一教や真大道教が点検されていない。

実は吉岡義豊は次節で取り上げる陳垣の『南宋初河北新道教考』に接しているのだが、そこではすでに戦火に苦しむ民衆の中から誕生したという視点が非常に強く打ち出されている。では次に中国における全真教研究を見てみることにしよう。

一、二 陳垣『南宋初河北新道教考』

吉岡義豊が中国で調査活動に従事していたこの時期、中国側からも全真教研究において重要な役目を果たした人物が登場している。陳垣である。だが彼を取り上げる前に、清末に著された陳銘珪の『長春道教源流』について簡単に説明しておきたい。これは常盤大定などでも参照されているものである。

陳銘珪、字友珊、東莞（今、広東省）の人。もともと咸豊壬子年（一八五七）の副貢生で、経学に通じていたが、晩年になって入道し、羅浮山の酥醪觀を修復して住持となり、酥醪洞主と称した。

光緒己卯年（一八七九）の序を持つ『長春道教源流』は、その名の通り、長春真人丘処機を中心に、師の王重陽や七真、とりわけ丘処機とその門人たちを実証的に考証した先駆的著作である。李道謙『甘水仙源録』や多くの碑文に基づく、考証学的な趣をもつこの著作は、それゆえ現在でも史料価値は高い。その点で本書は、次に見る陳垣の著した『南宋初河北新道教考』のまさに先蹤ということが出来る。しかしここで丘処機が大きく取り上げられている理由は、彼が全真教の中で最大の派を誇る龍門派の祖であることによるのであり、やはり教学的な関心を中心に据えられているといえよう。陳銘珪は法名を教友といい、「教」は龍門派第十七代の輩行に当たる。

民国政府の成立後、一九二六年には小柳司気太『道教概論』が早くも翻訳されており（陳彬龢訳、国学小叢書『道教概説』商務印書館、一九二六）、一九三四年には許地山『道教史』上冊（商務院書館、一九三四）および傳勤家『道教史概論』（商務院書館、一九三四）が出版された。また吉岡義豊の著作も日本語とはいえ、中国で出版されている。しかしこうした著作の中にあつて、やはり中国の全真教研究において決定的に重要な役目を果たした人物としては陳垣を挙げねばならないだろう。

陳垣（一八八〇―一九七二）、字援庵、広東新会の人。⁽¹²⁾もと西洋医学を学ぶが、後に輔仁大学・燕京大学・北京大学などで教鞭を執る。その研究はいわゆる伝統的な考証学的方法論により、歴史家・教育家として名高い。だが元朝期におけるキリスト教を論じた『元也里可温考』（一九一七年五月）を始め、中国に伝来した仏教やイスラム教の他、ユダヤ教・ゾロアスター教・マニ教などさまざまな宗教についての論著を残していることから、宗教研究者という側面も合わせ持つといえよう。道教に関する代表的著作としては、一九四一年の『南宋初河北新道教考』、そして死後出版された『道家金石略』が挙げられる。

『南宋初河北新道教考』は、金朝期に勃興した太一道・真大道・全真道の三派の活動について論じたもので、当時まだ出版されていなかった道教の石刻史料集『道家金石略』の成果に基づく実証的な論著といえるものである。しかし一九四一年七月脱稿という脱稿の時期からもわかる通り、本書が実はいわゆる抵抗史観を根底に持っていることに我々は注意を払う必要がある。⁽¹³⁾本書が著された経緯については、一九六二年に中華書局から単行本として『南宋初河北新道教考』が出版された際、記された後記に詳しい。これは一九五七年七月に書かれたものである（原漢文。改行は筆者による）。

本書は、『明季滇黔仏教考』に引き続いて著された。だが、その材料は三十年前からすでに用意していた。一九二三、二四年にかけ、筆者は道教に関する碑文千通以上を漢から明まで王朝ごとにまとめ、『道家金石略』百巻を編集し、道教の史料の一部としてながくしまい込んでいた。

盧溝橋事変が勃発して以来、河北各地はつぎつぎと陥落した。筆者もまたことごとく迫害を受けたことから、宋金時代および宋元時代のことについて感じるころがあった。すなわち、このいわゆる道家者流のものたちはみな節を守って他の王朝に仕えることのなかった遺民なのだ、どうして道教だということだけでおろそかにしてよいことがあろうか、と。そこで氣力を奮い

起こして本書を著し、不明な点を明らかにすることにした。本書を書くにあたっては、以前に渉獵した金・元二代の道教碑文はまさにうってつけて、一たびそれを開くや材料はあらかた揃うこととなった。

彼らが称賛するに値する理由とは、消極的な要素では敵に甘んじて仕えないという節を貫いただけではなく、積極的な要素としては、人々への救済活動を行った点にある。これは、まことに明末の遺民が禪宗へと逃げこんだのと同じ異曲である。本書が刊行後まもなく売り切れとなってしまったため、今、宋・金・元史を研究する者たちの需要に應えるため、再版して各位のご叱正をたまわることとした。(一五四頁)

ここでいわれる『明季滇黔仏教考』は一九四〇年三月に完成、その年の八月に『輔仁大学叢書』第六種として刊行された。これは明末清初、雲南省・貴州省で隆盛した仏教について論じたもので、清朝に従うことを潔しとしなかった明朝の「遺民」たちが禪宗の中へと身を投じたことを記す。

ところで上で陳垣は『明季滇黔仏教考』に続いて『南宋初河北新道教考』を著したとしているが、実はこの間に彼はもう一冊著作を書き上げている。『清初僧諍記』である。『清初僧諍記』は一九四一年一月に脱稿、同年『輔仁学志』第九卷第二期に掲載された。内容は『明季滇黔仏教考』に続き、明末清初期における臨済宗や曹洞宗や天童派など禪宗の宗派の新旧両勢力の確執を取りあつたものである。この書は日本でも荒木見悟らによって注目され、一九八九年、野口善敬により翻訳・刊行された。

ここで我々が注意しなくてはならないのは、この『明季滇黔仏教考』がやはり抗日戦争のさなかに著されたということである。⁽¹⁴⁾ また一九六二年に再版された『清初僧諍記』後記にも、北平(北京)・天津が陥落した一九四一年、「漢奸」たちが「渡海朝拝」し、帰国後、それを郷里で鼻にかけて喧伝している状況をふまえて書かれたと述べる。これは汪精衛政権が前年に成立し、日本と連絡をとって

いたことを指すと思われる。⁽¹⁵⁾

つまり『明季滇黔仏教考』では節を曲げなかった明の「遺民」について、またそれとは対照的に『清初僧諍記』では満州族による清朝におもねる仏教界について、それぞれ取り扱う。この背景には戦局が緊迫する当時の政治状況が色濃く影を落としている。『南宋初河北新道教考』は、これら二書に引き続いて一九四一年七月に完成し、同年十二月に『輔仁大学叢書』第八種として出版された。本書と上記の計三冊は「宗教三書」と呼ばれる。

上で引用したように、一九三七年七月七日に蘆溝橋事件が起き、日中戦争が始まって以来、河北は戦火にまみれた。自身も被害に遭ったという陳垣が、金から元にかけてやはり戦火の絶えなかった河北にその情景を重ね合わせたとしても無理はない。仏教と道教、また時代の違いはあれ、こうしてここで「このいわゆる道家者流のものたちはみな節を守って他の王朝に仕えることのなかった遺民なのだ」として、新たに勃興してきた全真教をはじめとする人々が清廉な姿で描かれることとなる。

もともと陳垣のこれらの書の背後に抵抗史観があるからといって、それはすぐさま事実が歪曲されているということを意味するわけではない。例えば、野口善敬が『清初僧諍記』の訳注で指摘するように、⁽¹⁶⁾ 明清期の中国仏教の研究は従来十分に進められてきたとはいえず、同時代の禪宗研究についてもいわゆる「禪道変衰の代」(忽滑谷快天『禪学思想史』巻下)といわれ、研究者の興味をあまり引いてこなかった。こうした中、『清初僧諍記』は教学を離れた歴史研究の観点から、広範な資料を駆使して客観的に当時の仏教界の状況を整理した優れた研究とされる。同様に『南宋初河北新道教考』の元となった『道家金石略』⁽¹⁷⁾ を超える道教関連の石刻資料は現在に至るまで現れていない。本書は広範な資料を駆使した研究として現在でも遜色がないどころか、むしろ資料の豊富さという点からいえば、現在でもこれをしのぐものはほとんど出ていないといってもよいだろう。

しかし、それでもやはり本書が色濃く抵抗史観に彩られていることは否めない。例えば陳垣は『南宋初河北新道教考』の序文で次のように述べている。

右の三篇四卷二十三章、全七万余言は、金・元時代における全真教・大道教・太一教の三教について述べたものである。これを「南宋初」と関連させるのはなぜか。すなわち、三人の教祖は全員、北宋に生まれ、宋の南遷後に教えを打ち立て、忠義心から金に仕えることがなかった。宋に関連させたのは彼らの思いに従ったからである。(『目録』三頁)

陳垣は続いている。靖康の乱により河北の学舎は荒廃し、士人は流散し、残ったものたちも結局のところ新王朝に利用されるに至った。そこで全真教・大道教・太一教の教祖たちは新たな教えを開いた。これは明末の禪者たちと同様であり、それまでの道教とは異なる。儒門に収まりきらなかったために、道家に流れ込んだのである。彼らはもともと北宋の遺民であるが、記録の上では無視されていることが多い。元朝期には南宋の遺民がいるのに、どうして金朝期に北宋の遺民がないことなどあろうか(『目録』三―四頁)。

陳銘珪は王重陽を北宋の「遺民」とするが、陳垣は、陳銘珪『長春道教源流』を継いで「新道教」三教団すべてが「遺民」たちにより成立したとする。確かに全真教の王重陽は北宋政和二年(一一二二)に生まれ、真大道教の劉德仁は宣和四年(一一二二)に生まれている。太一教の蕭抱珍の生年は不明だが、陳垣は北宋末と推測する。こうして本書は『南宋初河北新道教考』と名づけられた。あくまで正統なのは宋王朝であるということである。

その中で冒頭におかれ、最も紙幅が割かれているのが全真教である。そこでは全真教徒たちの権勢にこびず、宋への忠義を貫き、苦勞をいとわぬその高潔な行いが記される。また丘処機は西遊してチンギス・カンに会い、その時いわゆる「止殺の一言」が嘉納されたため全真教は大いに教勢を伸ばす。これに対して元好問(一一九〇―一二五七)は丘処機を五代の政治家、馮道(八八二―九五四)に比し、

風刺しているが、陳垣は馮道が自身の保身に走ったの対し、丘処機の行いは富貴や保身のためではなかったとし、全真教は「遺民たちの淵藪」(十四頁)であったのだと位置づけている。

しかし、やがて全真教団は変化する。陳垣は全真教団による『道蔵』の編集や、仏教教団との論争などいくつかの問題について触れた後、「末流之貴盛」(巻二第十二)において全真教の変化について触れている。ここでは教団が政治権力と結びつくことにより奢侈になっていく様子が、第十三代掌教の孫徳瑛が祈雨により権門に取り入る様を例に描かれる。それまでこうした「巫祝之術」により権門に出入りすることのなかった全真教はここにいたって「已にその本色を失へり」(七一頁)として、陳垣は基本的にそれ以上全真教について述べない。陳垣が注目するのはあくまで全真教の権力との距離や清新さなのであって、こうした全真教の変化の原因について、常盤大定とは違い、張伯端以下の内丹道との融合に伴う思想的変化などは挙げられることはないのである。

ところで本書が全真教・真大道教・太一教を併置するのは、基本的に『元史』積老伝に依拠しているためである。しかしそこには思想的なばらつきが見られる。例えば陳垣自身も認めているように、太一教の教説は巫祝を中心とするものであり、全真教とはかなり趣を異にする。ここで比較のために常盤大定を見ても、全真教・太一教について取り上げているものの、その取り扱いが極めて小さい(『三、道教諸派』、七〇三頁)。また陳垣のように単に『元史』によるのではなく、元・陳采『清微仙譜』(道蔵第七五冊)や明・張宇初『道門十規』(道蔵第九八八冊)などにより、当時の道教諸派の実態を説明しようとしている姿勢についても注目される。結局、陳垣の力点は社会的な側面にあるのであり、常盤大定のような思想的な検討はほとんどなされていないといつてよい。

冒頭でも述べた通り、戦前における日本の道教研究は、日本に基本的に伝来しなかった道教に対し、異文化理解の一端として接近し、やがてそこに日本の大陸

への進攻という社会情勢が影を落としていく。日本と中国の全真教研究の始まりにおいて、かたや列強による現地調査という色彩を帯び、かたや列強への抵抗という背景を背負っていることは記憶しておいてもよいであろう。

一、三 窪徳忠『中国の宗教改革 全真教の成立』

こうした経緯をふまえ、戦後、窪徳忠『中国の宗教改革 全真教の成立』（法蔵館、一九六七）が登場する。

窪徳忠（一九一三—二〇一〇）の全真教に対する関心は早い。戦中に書かれた「金・元時代に於ける道教の概説」（『北亜細亜学報』第二輯、一九四三）は、吉岡義豊の「初期の全真教」（一九四五）に先立つもので、北宋期の道教の腐敗した様子を概観し、そうした中から登場してくる金・元代の真天道教・太一道・正一道・茅山派の諸派をあつかう。ここでは全真教は取り上げられていないが、みずから序に記しているように全真教研究の一つの序説となっている。この後、断続的に発表されたいくつかの全真教に関する論文を踏まえ、『中国の宗教改革 全真教の成立』（法蔵館、一九六七）が上梓される。

本書は、まず旧来の道教史について、天師道教団の成立から北宋期の崇道政策とその弊害にいたるまでを簡略に述べた後、金との戦争や北宋の滅亡による河北平原の社会的混乱の中から全真教・真天道教・太一教の三つの教団が登場してくる様を描く。窪徳忠はこれら三教団を「革新派」と呼び、また「新道教」とも呼んでいる。

書名の「中国の宗教改革」は、もちろんヨーロッパの宗教改革およびM・ウェーバーの宗教社会学理論を念頭に置いている。ヨーロッパの近世は、中世封建社会に対し、ルネッサンスおよび宗教改革によって開かれた。マルティン・ルターによる免罪符事件に端を発する宗教改革はプロテスタントを生みだし、やがてヨーロッパをカトリックと二分するようになる。M・ウェーバーは、このプロテスタ

ンティズムの精神が近代的資本主義の発展に寄与したと見る。

一方、窪徳忠は、中国史における時代区分論で宋代以降を近世とする説があることから、「新道教」をヨーロッパの宗教改革に比する。例えば免罪符を販売していたキリスト教会と同様、天師道などの「旧道教」は、符呪による不老長生や現世利益を中心とする呪術宗教的な色彩が濃厚であり、世俗化していた。これに對して、「新道教」はそうした不老長生や現世利益を説くことなく、人々の精神的な苦悩の救済を目的としていたという。例えば、その内、三教同源を説く全真教は「自己を仏性のものと見る大乘仏教の考えと軌を一にしていた」（一九九頁）という。また同じ用語を用いつつも、神仙説や金丹道を排除したことは「旧道教」の内面化であり、それからの脱皮であり、宗教の世俗化への反撥であり、また呪術宗教的色彩の払拭という傾向にも繋がるものと高く評価する。だが窪徳忠はみずから反問する。「これらの教団の成立をもって、ただちにルターなどの宗教改革運動と対置してよいだろうか」（一九九頁）。

宋以降を近世と見る時代区分論は、内藤湖南（一八六六—一九三四）により提唱され、戦後、宮崎市定（一九〇一—一九九五）らにより発展させられたものである。こうしたいわゆる京大学派に對し、一九四八年、東京大学の前田直典（一九一五—一九四九）はこれを批判し、宋代以降を中世とした。¹⁹ この説を踏まえ、もし宋代以降を近世ではなく中世とするならば、確かに全真教をはじめとする「新道教」三教団には、やはりそれを裏書する要素がいくつも見られると窪徳忠はいう。

例えば吉岡義豊は、全真教で度々行われた齋醮が戦災に苦しむ民衆の慰安となったとしてその社会的な機能を重視していた。これに對して窪徳忠は呪術宗教的色彩の払拭という点からみて、この齋醮が「旧道教」と同様、引き続いて行われていた点を問題視する。また「新道教」がM・ウェーバーのいうような職業倫理などを形成することがなかった点、そしてヨーロッパの宗教改革運動は現在で

もプロテスタントとして存続するが、中国では「新道教」の内、太一・真大道は中絶、全真教団も当初のあり方から後退し、形骸をとどめているに過ぎない点など、その相違は甚だしいとする。結局、窪徳忠は書名で用いた「中国の宗教改革」というのは、「道教史上の大きな改革といういみであって、宗教改革運動と対置するつもりは毛頭な」(二〇二頁)いと断っている。そして「新道教」は「旧中国の人々の宗教意識を如実に反映して」おり、「呪術性の払拭が不徹底に終ったことは、あるいは道教の宿命というべきかもしれない」(二〇三頁)と述べ、本書は閉じられている。しかし、となれば「新道教」の革新性はどこにあるのだろうか。

窪徳忠は金朝やその傀儡政権であった齊への王重陽の応試の実態を検証し、王重陽を北宋の「遺民」であったという陳銘珪や陳垣の見方を否定する(八五―八六頁)。窪は王重陽による全真教の創建を彼の宗教的あり方そのものに求めているのである。しかし窪は全真教・真大道教・太一教の三教団を併置し、それら「新道教」が北宋・金交代期の社会的背景の中から登場したと見ていることからみて、広い意味でやはり陳垣の枠組みを襲っているといわざるを得ないだろう。とはいえ窪徳忠の特色は単に社会面から三教団の活動を叙述するだけではなく、陳垣と異なり、その思想面をも同時に積極的に解明しようとしている点にある。具体的には、全真教が禅宗の影響を受け、金丹道から脱却することで成立したことや、また呪術宗教的色彩の払拭という傾向をもっていたが、それがやがて元・陳致虚の段階で金丹道と合流して以降、ふたたび呪術宗教的な傾向を強めるとしている。これは基本的に常盤大定の見取り図を忠実に襲っているといえよう。しかしこの二つは矛盾を引き起こす。これがはつきりするものが、以下の太一教に関する部分である。

まず窪徳忠は、「天師道などの旧道教では、符や呪いを重視していた。これに対して、金代の河北地方におこった真大道・全真の両教団は、後に説くように、

符や呪いを排斥して、全く使用しなかった」(五五頁)とする。しかしその一方で窪は、陳垣が太一教は「老子」の学をもって身をおさめ、巫祝の術をもって世をわたるものだとして述べているが、あるいみでは正しい観察だといえる」(五五頁)という。この矛盾に対して、窪徳忠は資料が少ないとしつつも、太一教は戒律が存在し、金丹や尸解について触れず、導引・房中などについて勧めた形跡がないとして次のように述べている。

太一教は、他の二教団と同じく、当時の社会と人々を救うことを目的としてはいたものの、その実践の手段として、従来の道教が重視していた符の持つ呪力を使うのを選んだのではないかと思われる。従って、呪術性の排除という点では、他の二教団に劣るけれども、だからといって、陳垣氏のいわゆる「巫祝の術」、いいかえれば、従来の道教と全く同じ内容と性格だったということはできないのではなからうか。要するに、この派はもともと旧道教に近い性格ではあったけれども、旧道教にくらべれば、かなりのちがいがあつたというわけである。(五六―五七頁)

しかし、やはりこれはなかなか厳しい論理だといえるべきではないだろうか。ここで陳垣の議論と較べて注意しておくべきことは、「呪術性の排除」があらたにその革新性、つまり「新道教」の要素として考えられている点である。つまり陳垣の場合は民衆の救済を行ったという観点から河北の「新道教」について取り上げるだけであつたが、窪では「旧道教」との思想的な非連続性にまで説明を施そうとしているため、無理が生じざるを得なかったのである。最終的には、それはその思想性から他の二教団から分けて全真教のみを「新道教」と評価していた常盤大定と、その社会性に焦点を当てて三教団を「新道教」と見なす陳垣との差異に帰着するといえよう。²⁰⁾

問題は「新道教」は本当に「旧道教」にくらべて「かなりのちがいがあつた」のか、あるとすればそれは何かということである。窪徳忠は全真教の登場はM・

ウェーバーのいうような心性の変化を伴わなかったという。では「新道教」の登場の理由はどこに認められるべきなのだろうか。

窪徳忠は全真教では「呪術性の払拭が不徹底に終」っており、現在の全真教は当時のありさまから変化し形骸をとどめるのみと結論づけている。また上で常盤がはっきりしないとされていた張伯端についても、全真教変容の原因となった金丹道の祖師であるとしてその断絶面が強調されている。だが張伯端以下の内丹道は本当に単なる不老長生を目指す呪術的なものに過ぎなかったのかという点については慎重な検討が必要だろう。また窪徳忠は形骸化しているとは言うものの、それでも現在まで存続している全真教と、やがて消滅してしまう真道教や太一教を「新道教」として同一視することはどのように説明されるべきなのだろうか。こうした問題は、我々に「新道教」という枠組み自体を改めて問い直す必要を迫るように思われる。

なお、みずから取り下げたとはいえ、窪徳忠が、M・ウェーバーを念頭においてヨーロッパの宗教改革と「新道教」を比較していることに絡んで、我々は次の二点についてもう一度問題を確認しておきたい。すなわち呪術宗教的色彩の払拭という点からみて、全真教団では引き続き齋醮がなされていた問題をどう考えるか、そして仏教の影響により「新道教」、特に全真教が精神的な苦悩の救済を目的としたとされる点をどう考えるかという二点である。

まず最初の問題だが、確かに王重陽以下、七真（孫不二を除く）はたびたび齋醮を行っている。吉岡義豊一九四五の表（二〇五―二〇七頁）によれば、七真による齋醮は五十六回行われている。これはまた世俗権力とも関係している。例えば三籙斎の一つである金籙斎は天災を除き、国家の安泰を祈る儀式で、帝王により執り行われるとされるからである。

全真教団が政治との結びつきを強めるのは、王処一が大定二十七年（一一八七）に、また翌年、丘処機が金の世宗に召された頃に始まる。蜂屋邦夫一九九八によ

り簡単にまとめておくと、大定二十八年（一一八八）三月の万春節に王と丘はともに齋を執り行っている。その後、章宗が即位するとしばらくは「全真及び五行毘盧を禁罷し」（『金史』章宗本紀）、道仏への統制が強化される。しかし承安二年（一一九七）になると王処一と劉長生は章宗からふたび召命を受けており、泰和元年（一二〇二）および三年（一二〇三）に詔により王処一は普天大醮を行っている。普天大醮とは金籙斎を指す。

上述の通り、窪徳忠は呪術宗教的色彩の払拭という点からみて、齋醮が「旧道教」と同様、引き続いて行われていた点を問題視する。しかし我々が注意しなくてはならないのは、これはなにも全真教に限らないことである。例えば阿部肇一九八四によれば、仏教側でも万松行秀が明昌四年（一一九三）に章宗に招請され普度会を行って以来、毎年これを行っていたという。普度会は孟蘭盆会・施餓鬼会などを指す。万松行秀（一一六六―一二四六）は河北の地にあつて曹洞宗の興隆に大きく寄与した人物である。彼の門下には元初の重臣耶律楚材（一二〇一―一二四三）がおり、やがて全真教と対論することになる雪庭裕福（一二〇三―一二七五）や林泉從倫らがいる。いずれにせよ、もしも全真教が国家の庇護の下、齋醮を行ったことが呪術宗教的であるとすれば、その批判は同時に禪宗に対してもなされなくてはならないだろう。なお章帝期の道仏政策も考慮されなくてはならないが、丘処機らの全真教団と、万松行秀以下の禪宗はそれぞれ非常に早い時期から金元の権力へと接近しており、それにあわせて両者が早くから互いを意識しあっていた可能性があるように思われる。⁽²¹⁾

また全真教では齋醮を積極的に行うが、むしろ窪徳忠が批判的な張伯端以下の内丹道の影響を強く受ける牧常晁に齋醮を否定する言説があることに注目してもよいだろう。⁽²²⁾ 牧常晁は南宋滅亡ごろから十三世紀末にかけて福建で活動したことが確認される人物で、全真教への言説が見られるものの、基本的には張伯端以下の内丹道の流れを汲む。⁽²³⁾ もちろんこの牧常晁の一例をもって張伯端以下の内丹道

の全傾向を論断することはできないだろう。だが全真教に融合していく張伯端以下の内丹道側にこのような言説があるということ、また禪宗が同時に国家権力の下、普度を行っていることは、張伯端以下の内丹道が全真教に比べて「迷信」的であったことや、全真教が禪宗と比してどちらが呪術的であったというような単純な論断を下せないことを示している。むしろ普度や齋醮が頻繁に行われていたことは、まずは彼らが衆生の救済を願っていたととらえるべきであって、即座にそれを呪術的思考と見るかどうかはもう少し慎重な判断が必要だろう。

次に「新道教」、特に全真教が仏教の影響により精神的な苦悩の救済を目的としたとされる点について考えておきたい。まずウェーバーの儒道仏三教に対する考え方は、おおよそ以下の通りまとめられよう。

ウェーバーによれば、正統たる儒教と異端である道教は手を取りあつて五行思想という理論基盤を作り上げ、「宇宙一体観的な」哲学、兼、宇宙創成論は、世界を一つの呪術の園に変じたのであった(M・ウェーバー『儒教と道教』、三三九頁)。すなわち、これはキリスト教を成り立たせている「奇蹟の倫理的な合理性などは問題にならない」(三三九頁) かったということでもある。他方、中国に伝来した仏教に対しては、キリスト教のような「救拯共同体的役割」(二九五頁) が期待されており、また中国において「輪廻転生の『車輪』から逃れる」(四五六頁) ための救済へのひたむきな努力を惜しまなかった存在としてとらえられている。ただしウェーバーは結局のところ、これら儒道仏三教は近代資本主義精神を生み出すことができなかったと結論づける。それはプロテスタンティズムにおいてのみ可能だったというのである。

近代資本主義精神への参与の当否はにおいて、彼のいう呪術と救済の問題については若干考えておきたい。それは常盤大定から窪徳忠へ受け継がれた次の論点と関わってくると思われるからである。常盤大定は従来の金丹宗が「不死昇仙」という「迷信」であるのに対し、王重陽は仏教によりそこから離脱し、全真教を開

創したとする。また窪徳忠は常盤大定をふまえ、全真教に呪術宗教の払拭を見て取ったのは上述の通りである。

これはウェーバーの上述の構図の中に置き換えるならば、次のようにいうことができるかもしれない。すなわち仏教が救済を目標としているのに対して、道教はあくまで呪術的であり、救済をもたらしえないものだったのか。これは言い換えるならば、内丹の錬成により最終的に道へと冥合する境地は禪宗の頓悟に對し、どのように位置づけられるのかということである。特に内丹の錬成は、基本的に陰陽五行思想を基盤とし、造化のあり方を遡及し、道へと到るという思考がその背後に存在する。こうした道仏二教の最終的な境地はどう接合するのか。だが実はこれこそ張伯端以下の内丹道、そして全真教における性命論で意識され、議論されていたことに他ならない。これら両派で性命という用語が用いられる場合、ごく簡単にいえば、性が禪宗の頓悟をはじめとする精神的修養を、命が内丹のような氣に基盤を置く身体的な修養を指す。そして禪宗の説く頓悟や性説を取り入れた張伯端以下の内丹道では、全真教に先立ち、すでにこの両者の関係について相補的、または対等なものとする議論が行われていた。²⁴ このように考えてくるともはや張伯端以下の内丹道と全真教、あるいは道教と仏教に對して、それらを単純な「迷信」／救済といった二分法で議論することはできないことになる。

窪徳忠は『中国の宗教改革 全真教の成立』の後、『道教史』(山川出版社、一九七七)を著す。これは、儒教史や仏教史、キリスト教史などと並ぶ世界宗教史叢書の一つとして山川出版社より刊行された。こうして窪徳忠の全真教に対する見解は、上記のような問題を孕みながらも日本の道教研究において決定的な影響力を与えていく。常盤大定から始まり、中国の陳垣、そして窪徳忠へと到るこの「新道教」の議論の中で、全真教研究の枠組みは一つの方向性を定めたといえるように思われる。

二、その後の「新道教」

二、一 中国での展開 ― 唯物史観による「新道教」の否定と復活

一九四九年、新中国が誕生すると、マルクス主義的史観によりやがて「新道教」は否定的な評価が下されるに至る。窪徳忠に先行するが、ここではその代表的なものとして侯外廬主編『中国思想通史』（人民出版社、一九五七―六〇。以下『通史』と略記）を取り上げよう。

侯外廬（一九〇三―一九八七）は李大釗（一八八九―一九二七）に学び、中国ではじめて『資本論』を翻訳した人物である。本書は侯外廬を中心に執筆され、儒道仏三教をともに取り上げ、古代から十九世紀四十年代までを取り扱っている。ここで関係するのは、第四卷下冊の第十七章「封建社会後期道教的伝統及其僧侶主義」の第二節「宋元時代的道教及其与道学的關係」である。ここでは全真教に対し、陳垣とはまったく逆の評価が下されている。

まず全真教に対しては、「やはり一種の統治階級の高貴な宗教（一種統治階級的高貴宗教）なのであり、民間の宗教でない以上、金に抵抗する性質も持ち合わせていなかった」と述べる（第四卷下、八〇二頁）。全真教が「野火のごとく」（八〇二頁）広まったのは、宋の統治者たちに見捨てられた北方の人民たちが兵火による苦難や貧困から逃れるため、統治階級の思想的武器を使わざるを得なかった、つまり全真教という宗教に頼らざるをえなかったからなのである。

ではなぜ全真教は「統治階級の高貴な宗教」であり、「金に抵抗する性質も持ち合わせていなかった」といえるのだろうか。『通史』によれば、それは全真教の開祖・王重陽以下、七真たちの出自がそれぞれその地方の有力な一族であったことによる。加えて、王重陽は金朝の傀儡政権とされる斉の阜昌年間に、受かり

こそしなかったが応試しており、また金の天眷年間には武挙に通っていることが挙げられる。こうしたことから『通史』では王重陽は「抵節不仕の志士」では断じてないと厳しい評価を下している。

上述したが、この背景には王重陽の応試は全真教が「遺民」により作られたかどうかについての重要な指標とされているという経緯がある。もともと陳銘珪『長春道教源流』では王重陽を「宋への忠義あり」として、武挙に応じたことを否定したのに対し（二九頁）、吉岡義豊一九四五や、また後には窪徳忠一九六七も王重陽に応試の事実があったことを指摘している。一方、王重陽を宋の「遺民」と見る陳垣一九四一はこれについて黙して語らない。『通史』の批判はこの点を衝いたのである。

もう一つ注意しておきたいのは、『通史』にいう「民間宗教」という用語である。この「民間宗教」は、吉岡義豊が述べていた「出家道教」に対する「民衆道教」や、戦後日本の学術界で問題となった「教団道教」に対する「通俗道教」、また「民間信仰」などの術語を連想させる。しかしここでの用法は、抗金のための民間軍事組織として結成された「忠義巡社」のような、金・元朝への「武装蜂起（起義）」に直接的につながる集団を指している。また『通史』では、全真教文献に見える「会首」はもともとこうした集団の長であったとする。この点を巡り、侯外廬の『通史』と陳垣の『新道教考』がともに同じ資料を引用して議論を展開しているのを見てみることにしよう。これは、金の南京（汴京）がモンゴル軍により陥落した際の惨状をつぶさに目にした李志遠が霊虚観を建立した経緯を記したものである（王惲『秋澗先生大全文集』卷五三「衛州昨城真靈虚観碑」。李志遠（一一六九―一二五四）は馬丹陽再伝の弟子で、七真の次々世代にあたる人物である）。

壬辰の歳（一二三二年）、金人の撤退後、元軍が京城（汴京）を取り囲んだ。明くる年、京城は大いに飢え、人はたがいに食むといったありさまであった。「この時、全真教が大いに流行し、集いあつてその教説に触れたものは、いかなる荒

くれ者、殺戮を好む者どもであつてもほぼ法号を授かった。会首と名のるものはみなこうした者たちである(時全真教大行、所在翕然從風、雖虎苛狼戾、性於嗜殺之徒、率授法號、名會首者皆是也)」。この時、師(李志遠)は陥落した汴京の惨状を目にし、靈虚觀を建立した。こうして仁なる風がひとたび起るや、家々は改心し、貪婪で残忍なものたちは温和で善良な人々になったという。

問題となるのは、この文章に対して、陳垣が全真道士たちによる会首へのこうした教化の様子を積極的に評価していたのに対し(卷一「全真篇上」殺盜之消除第三)、『通史』では全真教の影響により会首たちが懐柔され、その組織が解消されたと否定的に結論づけていることである(八〇四―八〇五頁)。つまり『通史』はここに階級闘争が先鋭化する機縁を全真教が奪ってしまったことを批判しているのである。また『通史』のいう「民間宗教」は日本での議論とはまったく別であり、むしろ政治結社の色彩が強く、階級闘争論に引き寄せられた議論となっていることが見て取れよう。『通史』は真道教や太一教を基本的に取り上げているが、「新道教」の語は使われておらず、マルクス主義的イデオロギーの立場からそれを実質上、否定したということができるだろう。

なおここで新中国成立後の陳垣について少し触れておきたい。⁽²⁶⁾熱心な愛国主義者であつた彼もまた新中国成立後になるとマルクス主義の学習を始めるが、つねづね「私は真理に触れるのがあまりに遅かつた(我是聞道太晚了)」と漏らしていたという。彼の死の直前、文化大革命の嵐が中国中を吹き荒れる。日中戦争の時には史学考証に寄せて思ひの丈をつづることのできた陳垣も、中国人自身の手による文化大革命のこの時ばかりは沈黙を守ることしかできなかった。彼は一九七一年六月二一日九一歳で北京にて没している。

やがて中国の改革開放運動、および一九九一年のソビエト連邦の崩壊により、唯物史観は影を潜める。

任繼愈編『中国道教史』は、中国社会科学院の研究者たちにより著されている

こともあつて、現在の中国における道教研究の一つの見解を代表していると見てよい。もともと一九九〇年に上海人民出版社より出版された任繼愈編『中国道教史』では、宋代の内丹道・金元の全真教、また明清期の全真教についても、陳兵が一手に担当している。⁽²⁷⁾陳兵は一九八〇年代以降、いわゆる張伯端以下のいわゆる全真教南宗や江南道教研究を牽引してきた研究者である。⁽²⁸⁾

二〇〇一年に出版された中国社会科学院出版社版の増訂本では唐代劍により金元の全真教について大きく加筆されている。⁽²⁹⁾だがいずれにせよ民族間の衝突といった全真教の創立時期の社会背景などを取り上げ、こうした中から全真教・真大道・太一道が登場したという説明をしていることに違いはない。特に増訂本では、これら三教団に対して「河北新道教」という呼称が用いられている(六七〇頁)。こうしたことから見ても、基本的にここに陳垣の見解が復活していることは明白であろう。

ただし論述の中心は、ほぼ全真教が占めている。『通史』では全真教を「統治階級の身分の高い者たちの宗教」と見た。これに対し、『中国道教史』でも王重阳が応試した事実は認めているが、北宋滅亡を経験した士大夫たちと共通する心情があつたと見ている。また全真教の変化を、日本では元朝期に活動した陳致虚ら南北宗の融合による変化に求めるのに対して、同書では教団の肥大に求める点についても同じである。陳垣の説く「新道教」を復活させたため、あらためて同じ構図が浮かび上がってきているといえよう。ただし全真教の思想内容の検討に大きく踏みこんでいる点で、従来と大きく違っている。また例えば張伯端以下の内丹道との関係についても、簡略ながら、心性論の観点から多くの類似点が見られるとして両者の関係に言及している点についても注意される。

二、二 日本での展開 ― 林靈素・『悟真篇』・浄明道をめぐって

戦後、日本では中国ほど大きな体制変化がなかったこともあり、「新道教」をめぐって大きな議論はおこらなかった。ここでは窪徳忠以降の日本における研究のうち注目すべきものとして、宮川尚志と秋月観暎の二人を取り上げておきたい。

宮川尚志（一九二二―二〇〇六）は、一九五四年、「劉一明の悟真直指について」（『岡山大学法文紀要』三、一九五四）において、清代の道士劉一明による『悟真篇』の注釈書を取り上げた。これは日本で初めて北宋・張伯端『悟真篇』を本格的に取り上げた先駆的研究である。また一九七五年には、「宋の徽宗と道教」（『東海大学紀要』文学部二三、一九七五a）および「林靈素と宋の道教」（『東海大学紀要』文学部二四、一九七五b）を発表し、徽宗期における林靈素を始めとする道士たちの行状を追いかけて、一九七八年には「南宋の道士白玉蟾の事蹟」（『内田吟風博士頌寿記念東洋史論集』、一九七八）において白玉蟾の生涯についてまとめている。この一連の研究を貫く背後の意識は、林靈素と徽宗を扱った論文の冒頭で次のように明言されている。

宋代の道教は日本では研究の遅れた分野に属する。金代、いいかえると南宋代河北の革新道教諸派は一応対象とされたが道家南宗やさらに朱子学・禅宗や新興の宗派、白雲菜や明教などにわたる総観は試みられていない。（宮川一九七五b、一頁）

ここから宮川が一連の論文を発表した背後には、「新道教」を含めた、当時の道教についての総合的な研究の必要性を感じていたことが理解できよう。宮川の言葉を補足すると、それは革新道教諸派、すなわち「新道教」を点検するには、「新道教」を生み出した、あるいはそれにより批判されたとされる、そのネガともいべき先行諸派についても同時に検討が不可避であるということである。

また、ここで林靈素だけでなく、朱子学・禅宗、また白雲菜などに言及してい

ることから、宮川が常盤大定とおなじ問題意識を共有していることを明瞭に見てとることができるだろう。こうして見てくると、宮川がどうして南宗初祖とされる張伯端の『悟真篇』や五祖白玉蟾だけでなく、同時に林靈素を取り上げたの可以理解できよう。常盤大定や窪徳忠のところで確認したように、全真教を始めとする新道教登場の一つの原因が北宋末徽宗期の過度な崇道にあるとされ、またこれら「金丹宗」により全真教は「墮落」したとされるからである。

なお宮川一九七五bは基礎的作業として林靈素の事蹟について点検しているだけで、林靈素が後世、どのように評価されたかについては触れられていない。少し付言しておくならば、金では七真の一人にして全真教の地位を不動のものにした丘処機が、また南宋ではいわゆる南宗の大成者とされる白玉蟾がそれぞれ林靈素について肯定的に取り上げていることは注目される⁽³⁰⁾。『宋史』方伎伝におかれた林靈素の伝記は徽宗におもねる姿として書かれるが、この伝が書かれた状況を含め、いわゆる北宋期の道教に対する「新道教」側の反応については今後検討に値する問題であろう。

宮川のこうした活動とあわせ、秋月観暎による浄明道の研究についても取り上げておきたい。秋月観暎は、当時余り注目されていなかった浄明道を積極的に取り上げ、『中国近世道教の形成』（創文社、一九七八）を著した。中でも特に第十章「近世中国宗教史上における浄明道の役割について」という一文において、秋月は浄明道を「新道教」に含めることを提言している（二五〇頁）。

浄明道は、もともと六朝期に始まる許遜信仰に淵源を発する。だが事実上、南北朝宋交替期における危機的状況に対応して活動した何真公の教法に始まり、十三世紀末、劉玉（一二五八―一二三〇八）が許遜教団の教法を清整し、脱皮を遂げることで新教団を形成し、独自の倫理観・実践的教説をもって社会的強化活動を続けてきたという。秋月観暎は、浄明道が全真教同様、三教合一的要素が認められること、宋と遼・金の紛争といった当時の社会情勢の影響下に成立したこと、

教法の清整をおこなっていることなどの理由から、浄明道を「新道教」に含めることを提唱する。

しかし同時にいくつか考えねばならないこともあるように思われる。浄明道開創の直接的きっかけとなる何真公が属していた玉隆万寿宮は、宋代、歴代皇帝の尊崇を集め、次第に国家的な信仰へと深まったという(二四九頁)。とくに徽宗は、政和二年(一一二二)、「神功妙濟」の尊号を奉り、玉隆万寿宮において七昼夜にわたる齋醮を行わせているなど熱心な信仰を見せている。この背後には、内憂外患に苦しむ当時の政治状況に加え、林靈素に先立ち、徽宗朝で活躍した道士王存昔の活動が見られるという(三〇一―三二頁)。

もともと秋月観暎は単に権力と癒着していたのではなく、女真族の南下に伴う民族的な危機こそが南宋初の何真公の登場を促し、その後、劉玉がその呪術性を払拭したこと、すなわち劉玉による教法の「清整」により浄明道が完成したと見る。だが浄明道が六朝期以来の長い伝統を持つことや、当時の政治権力との近親性は、むしろ徽宗朝に出入りしていた三十代天師張虚靖(一〇九二―一二二七)の正一道や、徐知常の属する茅山派が元朝期にまた復権してくる事実と相通じるところがあるようにも思われる。また劉玉による教理の「清整」についても、当時の雷法や清微派と並ぶ道法の簡素化を求める流れの中にあつたことが指摘されている(畑二〇〇〇)。このように見てくると浄明道の位置づけの問題は元代に改めて勢力を伸ばしてくる正一道などの問題とあわせ、「新道教」とはなにかという大きな問題につながってこよう。

ところで、日本の道教研究界ではその時々において総合的な企画がなされている。一九八三年の、福井康順・山崎宏・木村英一・酒井忠夫監修『道教』全三卷(平河書店)の出版もその内の一つである。これは、第一巻が「道教とは何か」、第二巻が「道教の展開」、第三巻が「道教の伝播」となっており、総合的に道教とその周辺について概説したものとなっている。上で挙げた窪徳忠の『道教史』

と並んで、現在、日本における道教研究の入門書的作用を果たしているいってもよい。特に第一巻の『道教史』は秋月観暎により担当されていることもあり、「五、宋代の道教と新道教の出現」では従来の全真教・真大道教・太一教に加えて、浄明道が非常に大きく取り扱われているのが目に付く。ここでは秋月は浄明道を「新道教」とは明言していないものの、日本における代表的な道教事典、平河出版社刊『道教事典』の「新道教」の項目は秋月観暎が担当しており、そこでは明確に浄明道を「新道教」の一つとしている。

浄明道の重要性については改めて強調するまでもない。しかしそれが「新道教」という枠組みでくくられるべきであるかについてはおのずから別の問題であろう。むしろ忠孝といった独自の倫理観を持つ浄明道は、道教の枠内にとどまらず、同時代の儒教の展開などと合わせ、三教全体を含めた近世期の大きな思潮の中でこそ理解されるべきであるように思われる。

三、欧米における全真教研究

最後に欧米における「新道教」について簡単に確認しておきたい。

現在欧米の研究では、管見の及ぶ限り、基本的に全真教や太一道、真大道教を「新道教」とする枠組みは全面的には採用されていないようである。Cleary 1991やKohn 2001が全真教を取り上げる際、従来に比べて革新的、あるいは新しい派であるという表現は見られても、それを太一道・真大道教と合わせて「新道教」としてひとまとめに論ずるといったことはなされていない。一方、Tao-chung Yaoは、Livia Kohn編 *Daoism Handbook* の第十七章“Quanzhen — Complete Perfection”の中で、全真教が宋・金・元の間の紛争による社会秩序の崩壊から登場したとし、太一道・真大道教と合わせ、三つの“new Daoist movements”と呼んでいる(Yao 2000, p.567)。Yaoは陳垣をはじめとする中国の文献を参照してお

り、ここに中国の「新道教」の概念が敷衍されていることは疑いない。ただし、New Daoist movement、という見方は現在のところあまり定着していないようである。

なお「新道教」をそのまま英語に翻訳すれば「Neo-Taism」となる。しかしこの「Neo-Taism」という語は一般に王弼(二二六―二四九)・何晏(？―二四九)・郭象(？―三二二)らに代表される玄学の訳語として使われたものであった。⁽³²⁾ただし欧米における当代の道教研究者たちにより編集された道教事典である Fabrizio Pregadio 編 *The Encyclopedia of TAOSM* の「Xuanxue (玄学)」の項目によれば、「Neo-Taism」という訳語は用いられておらず、現在では玄学本来の意味により近う「Arcane Learning」・「Mysterious Learning」・「Profound Learning」といった訳語を使う方向にあるようである。⁽³³⁾

欧米の議論で注目したいのは「新道教」ではなく、「新儒教」をめぐる議論である。⁽³⁴⁾上で確認した通り、「新道教」という用語を最も早く用いたのは常盤大定であった。彼はこれを禅宗の隆盛に対する道教側の反応として全真教に配当し、同じくこの頃現れてくる朱子学を「新儒教」と呼んでいた。「新儒教」という言葉は日本ではあまり学術用語として定着していないようだが、欧米では馮友蘭の『中国哲学史』二巻本の Derk Bodde による英訳 *A History of Chinese Philosophy* により、これが道学の訳語として一般に学術用語として使われるようになった。⁽³⁵⁾「新儒教」という言葉は、英語では「Neo-Confucianism」という。これはもともとヨーロッパで朱子学や陽明学を意味する言葉として伝統的に用いられていたもので、一九〇四年、岡村天心がニューヨークで出版した *The Awakening of Japan* にも見えるという。

この「Neo-Confucianism」という用語の使用法をめぐる議論が近年アメリカでなされていることは興味深い。Tilman と De Bary による「新儒教「Neo-Confucianism」」をめぐる一連の議論である。⁽³⁶⁾そこで問題にされたのは、従来 De Bary により用いられていた「Neo-Confucianism」という用語の持つ曖昧さで

あった。つまりそれは朱子学などが近世中国や東アジアに果たしたその革新性や重要性については表現されても、それが朱子学や心学に限定されてしまい、歐陽脩や王安石といった当時の複雑な思想状況を捨象してしまう。こうして Tilman は「道学」というより厳密な術語で議論をすることを提唱している。

吾妻重二はこれを「対岸の火事ではない」と述べているが(吾妻二〇〇四、五三一頁)、問題は、まさに「新道教」という用語が「Neo-Confucianism」と同じ問題を抱えているということであろう。たしかにそれは当時中国においていくつかの宗派が勃興したという革新性や重要性を示す一つの指標たりうる言葉ではある。しかし同時にそれは「新道教」にくくられた教団以外の、例えば浄明道や、そしていわゆる「旧道教」とされる諸派を含めた当時のさまざまな宗教的な動向に対して目を閉ざすことに繋がりがねず、我々はこうした限界について自覚的でなくてはならないと思われる。

まとめ

以上、本稿では日本と中国を中心とした「新道教」をめぐる研究の展開をたどってきた。すなわちここでは戦前から戦後にかけての全真教研究における、いわば多くの巨人たちの背中を追いかけてきたわけだが、以上を踏まえていえることは、我々は「新道教」というこれまでの研究の枠組みを見直すべき時期にさしかかっているのではないだろうかということである。それは全真教をはじめとする運動の重要性を否定することではない。むしろそれは日中双方にわたって築かれ、そして堆積してきた研究の枠組み自体への再点検が必要とされる時期に來ているということに他ならない。

全真教研究は大きな時代の流れやイデオロギーの制限の中で展開してきた。特に「新道教」を日中双方で最初に提唱した二人である常盤大定と陳垣に見られる

二つの要素、「迷信」と「抵抗」、——つまるところここに根深く刻み込まれているのは「近代」という烙印ではなかっただろうか。この「新道教」という用語は、全真教や他の諸宗派の重要性を示す一つの指標にはなりえたとしても、同時に「新道教」・「旧道教」の双方に対して先天的な評価を下したり、必要以上の両者の断絶を強調したりすることにつながる危険性を孕んでいる。我々は以上を踏まえてもういちど全真教研究の枠組みを見直さなくてはならないと思われる。今後、我々が道教史を構築していくにあたっては、こうしたさまざまな投影された時代の意識に敏感でありつつ、資料に基づく実証主義的な研究を進めていく必要があるだろう。

註

- (1) 張伯端以下の内丹道の研究史については松下二〇〇七を参照。
- (2) 酒井忠夫一九七二。
- (3) 砂山稔「一、明治以降の日本の道教研究の道教」(砂山稔一九八六)。
- (4) 小柳司気太については江上波夫一九九四に評伝がある。
- (5) これは、後に「仙人呂洞賓」(大正十一年一月、一九二二)、「扶鸞之術」(大正十二年四月、一九二三)とあわせて「論仙」という一つの総題の下にまとめられた。その後、露伴は「道教に就いて」(岩波講座『哲学』、一九三三)・「道教思想」(岩波講座『東洋思潮』、一九三六)・「仙書参同契」(『哲学』岩波書店、一九四二)をまとめるが、ここに全真教に関する記述は見られない。
- (6) 常盤大定については江上波夫一九九四・渡辺健哉二〇一四などに評伝がある。
- (7) 『道蔵』は明・正統本を用い、涵芬楼線装本により所在を明示する。
- (8) 仏教がキリスト教を意識し、自らの中に「宗教」を見いだす過程については宮川敬之 一九九八・Josephson 2006などを参照。また神道が欧米の研究者から「迷信」と見なされた事例については安津一九六六を参照。
- (9) 常盤大定・関野貞一九三七「山西龍山」によると、これは一九一九年の調査によるという。

- (10) なお全集では、一個所のみ「新道教」となっているが(『吉岡義豊著作集』第一巻、一九八九、一一二頁)、初出の『白雲觀の道教』(一九四五)ではすべて「新宗教」に作られ、また禪宗だけでなく、浄土思想についても併記されている。なお「道教の実態」では「新興道教」と呼ばれている(一二〇頁)。
- (11) 『道教の研究』は三章からなり、Ⅰ、「民衆道教のこと」として近世期に展開した宝巻について取り上げ、Ⅱ、「民衆道教から出家道教への一径路」として『白雲觀の道教』の三、「初期の全真教」を、Ⅲ、「出家道教のこと」として1.「白雲觀の概観」・2.「白雲觀の起源」が再録されている。
- (12) 陳垣の評伝としては牛一九九九・劉二〇〇二などがある。
- (13) 陳垣が熱心な愛国主義者であったことについては、牛潤珍一九九九など多くの評伝ですでに明らかにされている。
- (14) 『明季滇黔仏教考』(中華書局、一九六二)の重印後記(一九五七年)には次のように見える。「此書作於抗日戰爭時、所言雖係明季滇黔佛教之盛、遺民逃禪之衆、及僧徒拓殖本領、其實所欲表彰者乃明末遺民之愛國精神、民族氣節、不徒佛教史蹟而已。」(三二〇頁)
- (15) 『清初僧諍記』(中華書局、一九六二)の後記は以下の通り。「一九四一年、日軍既佔據平津、漢奸們得意揚揚、有結隊渡海朝拜、歸以爲榮、誇耀於鄉黨鄰鄉者。時余方閱諸家語錄、有感而爲是編、非專爲木陳諸僧發也。今因重印、特說明此點、識者諒焉。陳垣識 一九六二年三月」(九四頁)。なお陳垣の教え子でもある劉乃和は『清初僧諍記』の解説で、後記の内容は一九四一年六月に汪精衛の一派が日本で昭和天皇に「朝拜」し、日本政府と「共同声明」を出し、「援助」や「貸款」を要請した事実を指すとする(劉乃和二〇〇二、三四七頁。また陳垣二〇〇〇の劉乃和の解説、九頁)。しかし『清初僧諍記』序は一九四一年一月に記されており、若干時間的な齟齬がある。一九六二年に後記を書いた陳垣の記憶違いの可能性もないとはいえないが、ここでは前年一九四〇年に汪精衛政権が成立したことを広く指すとしておく。
- (16) 陳垣著・野口訳一九八九、「訳者はしがき」。
- (17) 近年、『道家金石略』を補うものとして王宗昱『金元全真教石刻新編』(北京大学出版社、二〇〇五)が出版された。
- (18) 陳銘珪は『長春道教源流』巻一で「王重陽有宋之忠義也」と述べ、北宋滅亡後も宋

への忠義を持ち続けていたとする(二九一三一頁)。

- (19) なお窪徳忠は、全真教の王重陽や、真大道教の劉徳仁が形勢戸であった可能性を指摘している(窪徳忠一九六七、六一頁・七二頁)。これは時代区分論を支える中世の封建農奴制と、佃戸といった中国の諸制度の關係に窪徳忠が関心を持っていたことの表われであろう。

- (20) なお吉岡義豊は全真教・真大道教・太一教の三教を「新道教」としているにも関わらず、實質的に全真教しか取り扱っていないため、こうした矛盾は表面化していない。

- (21) 七真の中で最も早く金朝に招かれた王処一が僧から毒を盛られたという逸話は道仏二教の確執の最も早い事例と見なすこともできよう(秦志安『金蓮正宗記』『道蔵第七五・七六冊』巻五「玉陽王真人」。もともと『金蓮正宗記』以外、『金蓮正宗仙源像伝』(道蔵第七六冊)・『歷世真仙体道通鑑統編』(道蔵第一四九冊)巻三所載の王玉陽伝には鳩毒を盛ったのが仏僧であるとは明言していない。また各伝記には混乱がある(蜂屋一九九八、二七二頁)。ただしいずれの伝記においても始めて王処一が登第した時に鳩毒を盛られたとしており、そこには全真教の勢力拡大を快く思っていない人々がいたことを示している。

- (22) 「或問。齋醮之法可以證聖成真否。答云。三代以前即無此事、不過祭祀之法也。在老子謂之醮、在佛氏謂之齋、其詞無非歌詠其善。亦有三種之利也、一能發世人恭敬心、二能啓世人布施心、三能利及出家人。若顧此以證聖成真者、夢幻泡影耳。」(牧常晁『玄宗直指方法同帰』[道蔵第七三四・七三五冊]巻三、十一左・十二右)

- (23) 横手裕一九九〇・森二〇〇〇を参照。

- (24) 松下二〇〇〇参照。ここでは張伯端が内丹を頓悟の後に残る習漏を消すために必要であるとして相補的に位置づけていることや、白玉蟾が金丹を、仏教の円覚や儒教の太極と同等であると見なすなど、道仏二教の關係をめぐってさまざまな議論がなされていることを取り上げた。

- (25) ただしこの三教に対して「新的道教派別」とは述べている(『通史』第四卷下、八〇一頁)。

- (26) 牛潤珍一九九九、「四、建国後二十三年…煥発青春与晚年陰郁、苦悶」(九〇頁)による。

- (27) 卿希泰編・四川人民出版社版の『中国道教史』においても、宋代及び金元の内丹道

及び全真教について陳兵が担当している。

- (28) 陳兵の論考は陳兵一九九五にまとめられている。
- (29) 増訂本第十五章「金元全真道」。その他、増訂本では第十四章「南宋内丹派道教」において、李遠国が陳搏と張無夢について補足している。

- (30) 移刺楚材『玄風慶会録』(道蔵第七六冊六右)、白玉蟾『白玉蟾全集』(『道蔵精華』第十輯之二、自由出版社、九八四頁)。また窪徳忠も丘処機が林靈素を高く評価していることについて注目している(窪徳忠一九九二、五六頁)。

- (31) Yaoはここで鄭素春『全真教与大蒙古国帝室』(台湾学生書局、一九八七)、陳垣『新道教考』および卿希泰編『中国道教史』を参照するよう指示している。卿希泰編『中国道教史』における全真教の概説は陳兵により書かれ、陳垣の「新道教」を復活させたことは本文で確認した通り。鄭素春については筆者未見。

- (32) 例えばヒネルズ編『世界宗教事典』青土社(John R. Hinnells, *The Penguin Dictionary of Religions*, Penguin Books, 1984)の女学項目(一五〇頁)を参照。

- (33) 当該項目はLivia Kohnが担当している(Pregadio ed. 2008, p.1141)。

- (34) 以下の「Neo-Confucianism」をめぐって一連の議論については吾妻重二「Neo-Confucianism」の語をめぐって一視角の反省」(吾妻二〇〇四、「第三部三章 アメリカの宋代思想研究」五二二・五四八頁)を参考にした。

- (35) 吾妻重二「第三部三章 アメリカの宋代思想研究」(吾妻二〇〇四)。

- (36) Tiltman一九九二「DeBary 1993」。またDeBaryの「Neo-Confucianism」の用法に対する批判がPeter Bolをはじめとする研究者たちの間で共有されていることを吾妻二〇〇四は指摘している(五三〇・五三一頁)。

参考文献

【目文】

- 秋月観暎 一九七八 『中国近世道教の形成』創文社
- 一九九一 「浄明道形成論考―中国における最近の研究成果を読んで―」(『東方宗教』七八、日本道教学会)
- 吾妻重二 二〇〇四 『朱子学の新研究』創文社

- 阿部肇一 一九六三 『中国禅宗史の研究』 誠信書房
- 一九八四 「万松行秀伝と『湛然居士集』——金代曹洞禅の発展——」(岡本敬二先生退官記念論集刊行会『アジア諸民族における社会と文化——岡本敬二先生退官記念論集——』国書刊行会)
- 安津素彦 一九六六 「外国人の見た神道」(神道文化会編『明治維新 神道百年史』二、神道文化会)
- 江上波夫 一九九四 『東洋学の系譜』第二集、大修館書店
- 小柳司気太 一九二三 『道教概論』世界文庫刊行会
- 一九三五 『老荘の思想と道教』 関書院
- 一九四二 『東洋思想の研究』 森北書店
- 小柳司気太編 一九三四 『白雲觀志 附東嶽廟志』 国書刊行会
- 窪徳忠 一九四三 『金・元時代に於ける道教の概説』(『北亜細亜学報』第二輯)
- 一九六七 『中国の宗教改革——全真教の成立』 法蔵館
- 一九七七 『道教史』 山川出版社
- 久保田量遠 一九四三 『支那儒仏道交渉史』 大東出版社
- 幸田露伴 一九二二 『仙人呂洞賓』(『露伴全集』十六「論仙」所収、岩波書店、一九七八)
- 一九二三 『扶鸞之術』(『露伴全集』十六「論仙」所収、岩波書店、一九七八)
- 一九二六 『活死人王害風』(『露伴全集』十六「論仙」所収、岩波書店、一九七八)
- 一九三三 『道教に就いて』(『露伴全集』十八、岩波書店、一九七九)
- 一九三六 『道教思想』(『露伴全集』十八、岩波書店、一九七九)
- 一九四一 『仙書参同契』(『露伴全集』十八、岩波書店、一九七九)
- 一九七二 『日本における道教研究』(『東方宗教』四〇号、日本道教学会)
- 砂山稔 (のち酒井忠夫編『道教の総合的研究』(『国書刊行会、一九七七』に再録)
- 一九八六 『道教と隋唐の歴史・社会』(秋月観映編『道教研究のすすめ』平河出版社、一九八六)
- 常盤大定 一九三〇 『支那に於ける仏教と儒教道教』 東洋文庫
- 常盤大定・関野貞 一九三七 『支那文化史跡』第一輯、法蔵館
- 陳垣・野口善敬訳 一九八九 『訳注 清初僧諍記——中国仏教の苦悩と士大夫たち——』 中国書店
- 忽滑谷快天 一九七九 『禅学思想史』名著刊行会(もと玄黄社、一九二五)
- 畑忍 二〇〇〇 『「道法」の浄明道の展開——元代浄明道の士 劉玉の「道法」観——』(『東方宗教』九五、日本道教学会)
- 蜂屋邦夫 一九九二 『金代道教の研究——王重陽と馬丹陽——』汲古書院
- 一九九八 『金元時代の道教——七真研究——』汲古書院
- 福井康順・山崎宏・木村英一・酒井忠夫監修 一九八三 『道教』第一・二・三卷、平河出版社
- 松下道信 二〇〇〇 『全真教南宗における性命説の展開』(『中国哲学研究』十五、東京大学中国哲学研究会)
- 二〇〇七 『日本における全真教南宗研究の動向について——附…全真教南宗文献目録』(『中国哲学研究』二二、東京大学中国哲学研究会)
- 宮川敬之 一九八八 『近代佛学の起源』(『中国哲学研究』十二、東京大学中国哲学研究会)
- 宮川尚志 一九五四 『劉一明の悟真直指について』(『岡山大学法文紀要』三)
- 一九七五a 『宋の徽宗と道教』(『東海大学紀要』文学部二三)
- 一九七五b 『林靈素と宋の道教』(『東海大学紀要』文学部二四)
- 一九七八 『南宋の道士白玉蟾の事蹟』(『内田吟風博士頌寿記念東洋史論集』)
- 森田利亜 二〇〇〇 『近世内丹道の三教一致論』(講座道教4『道教と中国思想』雄山閣出版)
- 山田利明 一九九九 『中国学の歩み——二十世紀のシノロジー』大修館書店
- 二〇〇〇 『露伴と道教』(『季刊日本思想史』五七、ぺりかん社)
- 横手裕 一九九〇 『全真教の変容』(『中国哲学研究』二、中国哲学研究会)
- 吉岡義豊 一九四五 『白雲觀の道教』(『東方民俗叢書』二)新民印書館(『吉岡義豊著

作集』第一巻に「道教の研究」として所収)

渡辺健哉

二〇一四 「常盤大定と関野貞——『支那仏教史蹟』の出版をめぐる——」

(平勢隆郎・塩沢裕仁編『関野貞大陸調査と現在』Ⅱ、東京大学東洋文化研究所)

【中文】

陳兵

一九九五『道教元道』(宗教文化叢書・王志遠主編) 今日中国出版社

陳銘珪

『長春道教源流』光緒五「一八七九」年自序、(嚴一萍編『道教研究資料』

第二輯『芸文印書館、一九七四』所収)

陳垣

一九二九 「耶律楚材父子信仰之異趣」(『燕京學報』六。のち『陳垣史學論著選』[上海人民出版社、一九八二]に収録)

一九六二 『明季演黔仏教考』中華書局

一九六二 『南宋初河北新道教考』中華書局(もと一九四一年)

一九六二 『清初僧諍記』中華書局

一九八二 『勵耘書屋叢刻』北京師範大学出版社

二〇〇〇 『明季演黔仏教考(外宗教史論著八種)』河北教育出版社

陳垣編(陳智超・曾慶瑛校補) 一九八八 『道家金石略』文物出版社

侯外廬主編 一九五七・一六〇 『中国思想通史』人民出版社

侯外廬他主編 一九九七 『宋明理學史』第二版、人民出版社(初版は一九八四)

劉乃知 二〇〇二 『陳垣年譜 附陳垣評伝』北京師範大学出版社

牛潤珍 一九九九 『陳垣學術思想評伝』北京圖書館出版社

任繼愈編 一九九〇 『中国道教史』上海人民出版社

二〇〇一 『中国道教史(增訂本)』中国社会科学出版社

卿希泰編 一九八八・九五 『中国道教史』四川人民出版社

王沐 一九九〇 『悟真篇浅解(外三種)』中華書局

王宗昱 二〇〇五 『金元全真教石刻新編』北京大学出版社

小柳司気太著・陳彬龢訳 一九二六 『道教概論』商務印書館

【英文】

De Bary, Wm. Theodore 1993 "The Uses of Neo-Confucianism: A Response to Professor

Tilman", *Philosophy East & West* 43, no.3

Fabrizio Pregadio ed. 2008 *The Encyclopedia of TAOISM*. London and New York:

Routeledge

Josephson, Jason Ananda 2006 "When Buddhism Became a "Religion": Religion and

Superstition in the Writings of Inoue Enryō", *Japanese Journal of Religions Studies* 33

Kohn, Livia 2001 *Daoism and Chinese Culture*, Three Pines Press

Kohn, Livia ed. 2000 *Daoism Handbook*. Leiden: Brill

Tilman, Hoyt Cleveland 1992 "A New Direction in Confucian Scholarship: Approaches to

Examining the Differences between Neo-Confucianism and Tao-hsüeh", *Philosophy*

East & West 42, no.3

Waber, Max 1920-21 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3Bde.

(木全徳雄訳『儒教と道教』創文社'一九七一[第一巻の「世界宗教の経済倫理——

比較宗教社会学試論』の序論'および「儒教と道教」に相当])

Yao Tao-chung 2000 "Quanzhen — Complete Perfection", Livia Kohn ed., *Daoism*

Handbook. Leiden: Brill

(まつした みちのぶ・皇學館大学文学部准教授・本センター共同研究員)

補記

本論文は科学研究費助成事業(学術研究助成基金助成金(基盤研究(C)))研究課題「道教の成立およびその歴史的展開に関する総合的研究」(課題番号:二四五二〇〇四六、研究代表者:松下道信)の成果の一部である。これは平成二十七年三月七日(土)、皇學館大学佐川記念神道博物館講義室で行われた同研究班主催のシンポジウム「道教史の新たな展望」で発表された。

A Reconsideration of “Neo-Daoism”: Re-Examining the Framework for Research on the Quan-zhen Sect

Matsushita Michinobu

This paper re-examines the framework of research which has regarded the Quan-zhen sect (Quan-zhen-jiao 全真教) as “Neo-Daoism (新道教)”.

The Quan-zhen sect, alongside the Tai-yi sect (Tai-yi-jiao 太一教) and the Zhen-da-dao sect (Zhen-da-dao-jiao 真大道教) founded in the same period, has been considered as “Neo-Daoism”. The first person who used the term “Neo-Daoism” was Tokiwa Daijo (常盤大定). He appreciated the Quan-zhen sect as detached from the traditional superstition affected by Buddhism. But Tokiwa was a Buddhism researcher who was in the priesthood himself, so his research has a Buddhist perspective. And then, in China, Chen Yuan (陳垣) designated the Quan-zhen sect, the Tai-yi sect, and the Zhen-da-dao sect as “Neo-Daoism”, and appreciated that they resisted Jin (金) as refugees of the northern Song (北宋); therefore, there we can see a historical view of resistance.

After World War II, on the basis of the preceding studies, Kubo Noritada (窪徳忠) insisted that the Quan-zhen sect, the Tai-yi sect, and the Zhen-da-dao sect were “Neo-Daoism” by modeling after Max Weber’s sociology of religion theory. We can see that the designation of the Quan-zhen sect as “Neo-Daoism” was accomplished at this point.

After new China was established, the Quan-zhen sect was negatively associated with Marxism. However, Chen Yuan’s view revived again recently. In Japan, Miyakawa Hisayuki (宮川尚志) researched Lin Linsu (林靈素) and southern school of inner alchemy regarded as “Old-Daoism”, and Akizuki Kan’ei (秋月観暎) insisted on designating *Jing-ming dao* (淨明道) as one of “Neo-Daoism.” Meanwhile, in Europe and the United States, the term “Neo-Daoism” has not been established currently yet.

We can point out that the influence of modern history is reflected in the background of research history that regards the Quan-zhen sect as “Neo-Daoism” in Japan and China. However, the concept of “Neo-Daoism” risks of evaluating some sects as “Neo-Daoism” and “Old-Daoism” with prejudice, or emphasizing the break-off of both more than is required. It will be necessary for studies of the Quan-zhen sect to push forward a philological empiricism while paying attention to each era.